

İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi

Editörler

Cemalettin ERDEMÇİ-Fadıl AYĞAN

Seyithan CAN-Mustafa SANCAR

Elis Yayınları

Ankara 2019

Elis Yayınları: 137

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

İslâm Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Mehmet Vural

Editörler
Cemalettin Erdemci-Fadıl Ayğın
Seyithan Can-Mustafa Sancar

Ofset Hazırlık
Zeynep Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı ve Cilt
Vadi Grafik Tasarım Ltd. Şti.
İvedik Org. San. Bölgesi 88 Oto 3. Bölge
2284. Sokak. No: 101 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0312 395 85 71 Sertifika No: 33748

Birinci Baskı
Kasım 2019

ISBN: 978-605-9513-38-8

Elis Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA
Tel: (0312) 341 06 90 GSM: 0542 382 74 12
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com
ankaraokuluyayinlari@gmail.com

CELÂLEDDİN ED-DEVVÂNÎ PERSPEKTİFİNDEN İSBÂT-I VÂCİB

Mustafa AKMAN*

Giriş

Tanrı'nın varlığı meselesi, insanlığın ortak bir problemidir. Bu, reddedenlerin dahi zihinlerinden bir türlü çıkaramadıkları ve hakkında fikir yürüttükleri önemli bir konudur.¹ Nitekim toplumlar daima bir inanca sahip bulunmuş ve Allah'ın adı her dilde anılıp yüceltilmiştir. Kelâm tarihinde Tanrı'nın varlığını ispata yönelik olarak, Kur'an-ı Kerim'e, felsefe, tasavvuf ve kelâmcıların ilmi tecrübelerine dayanan birçok delil geliştirilmiştir. Bu deliller, hem inananların inançlarını sağlam temellere oturtmalarını sağlamış hem de inanmayanların şüphelerine cevap teşkil etmiştir.

İslâm entelektüel düşünce geleneğinde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabaları, genel olarak "İsbât-ı Vâcib" başlığı altında ele alınmaktadır. İsbât-ı vâcib risâlelerinin müstakil olarak yazılması ise VII./XIII. yüzyıldan itibaren görülmektedir.² Daha çok Osmanlı hakimiyetinin hüküm sürdüğü bu döneme, kelâm ilminin "cem ve tahkik dönemi" denilmektedir. Yaklaşık 8 asır gibi uzun bir süre devam eden cem ve tahkik döneminin en önemli eserlerinden birisi de Allah'ın varlığını konu edinen bu risâlelerdir.³ Geç dönem İslâm düşüncesinde, özellikle Celâleddin Devvânî'nin⁴ (ö. 908/1502)

- * Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.
- 1 Bk. Mehmet Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi* (Yüksek Lisans, Fırat Üniversitesi, 2006), 31; Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 11 vd.
 - 2 Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celaleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (04 Mart 2015): 28.
 - 3 Hülya Terzioğlu, "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (28 Mart 2018): 331.
 - 4 Devvânî, yaşadığı yüzyılın düşünce havzasını en iyi temsil eden çok yönlü bir âlimdir. Eserlerinin daha çok şerh ve hâşiyelerden oluşması kendisinden önceki ulemanın eserlerine vukûfiyetini ve onlardan istifade ederek oluşturduğu ilmi şahsiyetini ihsâs ettirmektedir. Yaşadığı 15. yüzyılın bir özelliği olarak kelâm ve felsefenin kaynaştığı bir dönemde muhakkik sıfatıyla eserler veren Devvânî'nin isbât-ı vâcib anlayışı da bu özelliğini en iyi yansıtan alanlardan

yazdığı *İsbât-ı Vâcib* başlıklı meşhur iki risâleden sonra bu terimin filozofların yanı sıra kelâmcılar tarafından da kullanılmaya başlandığı gözlemlenmektedir. Terimin geç dönemde müstereken kullanılır hâle gelmiş olması ancak İbn Sinâ'nın (ö. 438/1037) kelâmcılardaki güçlü tesiri ile açıklanabilecek bir olgudur. Nitekim erken dönem kelâmcılar, bu meseleyi, eserden müessire giden anlayışları ile daha uyumlu olarak "İsbât-ı Sâni", "İsbât-ı Muhdis" başlıkları altında ele almışlardır.⁵ Filvaki Devvânî'nin bir risâlesinin isminin de *İsbâtü's-Sâni'* olduğu malûmdur.⁶

Devvânî'nin çok yönlü ilmi kişiliği onun kelâm ulemâsı ve İslâm filozoflarının isbât-ı vâcib anlayışları arasında bir çeşit *orta yolcu* olmasını sağlamıştır. O, konuya dair yazdığı risâlelerle, esasen kendisinden önce de sahada olduğu bilinen isbât-ı vâcib risâle yazarı seleflerinden farklı bir üslup ve muhtevâ ortaya koymuş değildir. Ancak onlardan istifade etmiş ve toparlayıcı ve ikmal edici bir tarzda kendi eserlerini yazmıştır. Onun bu konudaki görüşlerinin zamanla, kelâm ve felsefe disiplinlerindeki kayda değer güzergâhlardan geçtiğini görmekteyiz.⁷

Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın var oluşunu açıklamak için gösterilen çabayı ifade eden İsbât-ı Vâcib, tarih boyunca din âlimlerini ve düşünürleri hep meşgul etmiştir. Bu itibarla her şeyi var edip idare eden bu Yüce Kudret'in varlığı, hemen her devirde delillendirilip ispatlanmaya çalışılmıştır.

Bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm, anlamına gelen ispat, çeşitli deliller vasıtasıyla yapılır. Bu çerçevede Kur'an'da da Allah'ın varlığıyla ilgili çeşitli işaretler içeren âyetlere⁸

birisi olmuştur. Bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 13 vd.; Terzioğlu, "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", 333-334.

5 Engin Erdem, "İbn Sinâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 109.

6 Bk. Celâlüddin Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sâni' bi Hudûs el-Âlemi bi İm-kânihî*, Nurosmaniye Kütüphanesi, nr. 4909; Celâlüddin Devvânî, *Urmûze-cu'l-Ulûm*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî (Meshed: y.y., 1411), 312.

7 Terzioğlu, "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", 334.

8 Âl-i İmran, 3/190-191; Bakara, 2/164, 111; Casiye, 45/3-5; Enbiya, 21/30, 32; Fatır, 35/12.

dikkat çekilmiştir. Söz konusu tespite göre âyetlerde öncelikle insanın yaratılışında mevcut olan Allah'a yönelme duygusu üzerinde durularak selim fitratı itibarıyla insanın inanmaya yatkınlığı⁹ öne çıkarılmıştır.¹⁰

Bu bağlamda olmak üzere Kur'an'da en çok âlemin sonradan yaratılışı ve düzenli işleyişi çerçevesinde bir ispat yöntemi görülmektedir. Nitekim onda Allah'ın varlığıyla ilgili özellikle kozmolojik ve teleolojik deliller bulmak mümkündür. Bu bağlamda en açık tespit, evrenin ve onun içindeki sayısız türlerin Allah'ın varlığına delil kılınmasıdır.¹¹ Âyetlerde planlı ve ölçülü olarak yaratıldığı bildirilen her varlık,¹² neye işaret ettiğini vurgulamak amacıyla ele alınmış ve Allah'ın varlığı, evreni açıklayabilmenin kaçınılmaz şartı hâline getirilmiştir. Ayrıca Kur'an'da İbrahim Peygamber'in kıssası örneğinde olduğu gibi isbât-ı vâcible ilgili akıl yürütme örneklerine de yer verilmiştir.¹³ Bu konseptte yapılacak tefekkürün sonucunda meydana gelen fitrî olayların, birisi tarafından yapıldığı sonucuna ulaşmamak elde değildir. Başka bir ifadeyle Allah'ın varlığı, yarattığı eserler ile ispatlanarak kalp ve vicdanla keşfedilerek bilinmektedir.

1. İsbât-ı Vâcib

Allah'ın varlığını kanıtlama delillerini iki kategoride toplamak mümkündür. Bunlar ontolojik delilde olduğu gibi ya Allah'ın varlığını önceden bir postulat olarak belirliyor, daha sonra da tüm varlığı ve insanı yani topyekûn âlemi O'nun kudreti, iradesi ve dilemesinin bir neticesi olarak değerlendiriyor. Ya da bir sonuç olan varlık ve insandan hareketle, gerek insandaki tecrübeye, gerekse âlemdeki imkân, nizâm, gaye, hareket ve sebeplilik ilkelerine dayanarak Allah'a ulaşmaya çalışıyor ki, ontolojik, kozmolojik

9 Rûm, 30/30; İsrâ, 17/67; Lokman, 31/25, 32.

10 M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 495.

11 Bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: DİB Yayınları, 1981), 23-25; Bekir Topaloğlu, "Allah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 474; Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, 21.

12 Ra'd, 13/8; Kamer, 54/49.

13 En'am 6/75-79; hadislerden örnekler için bk. Buhârî, "Tevhid", 27; Müslim, "Taharet", 48.

ve teleolojik deliller bunun ifadesidir. Tüm bu kanıtları eleştirip sonunda “ahlâk kanıtını”¹⁴ temellendiren Immanuel Kant’ın (ö. 1219/1804) ispatı da evrenin bir parçası olan insandan hareket ettiği için, ikinci gruba ilhak edilebilir bir delildir.¹⁵

Şüphesiz Kur’an, Allah’ın, delile ihtiyaç göstermeyecek kadar açık olduğundan varlığını ispat eden delillerden¹⁶ çok, O’nun birliği, isim ve sıfatları üzerinde durmakta; ortağının bulunmadığını belirtmekte; Allah’ın, kudret ve azametinin her tür eksik sıfattan münezze ve bütün kâinâtın O’nun emrinde olduğunu bildirmektedir. Mamafih kelâmcılar ve İslâm filozofları isbât-ı vâcib hususunda yine de büyük ölçüde Kur’an’a başvurmuşlardır. Çünkü Kur’an’da hudûs ve imkânın yanında, inâyet ve hikmet gibi delillere de işaretler mevcuttur.

İnsan, yaratılışı itibarıyla bir yaratanın olduğunu bilir. Zira Allah’ın varlığına inanmak fitrîdir. Nitekim Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1038), Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) gibi İslâm mütefekkirleri, insan için Allah’ın varlığını bilmek, yalnızca nazari bir bilgi olmayıp, insanın içine konulmuş bir kabiliyettir, demişlerdir. Zaten hemen her toplumda Allah’ın var olduğunun kabul edildiği¹⁷ bir realitedir. Bu itibarla Kur’an nazarında problem daha çok Allah’ın, bilinmesi gereken şekliyle bilinmemesi ve şu veya bu şekilde O’na ortak koşulması olmuştur.¹⁸

Mamafih isbât-ı vâcible ilgili önemli tartışma konulardan biri, ispatın mümkün olup olmadığı meselesidir.¹⁹ Bir taraftan duyulan vasıtalarıyla idrâk edilemediği için gizli, diğer taraftan her nesne

14 Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 195; Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, 32-45, 62-78.

15 Bk. Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2000), 88.

16 Kur’an’ı gönderen bir varlığın kendisinin varlığını delillerle ispata çalışması, bir anlamda kendi varlığını tartışmaya açması demeye geleceğinden ma’kul olmayacaktır. Bk. Nuri Adıgüzel, *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 76.

17 Bk. Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 8-9.

18 Bk. Mehmet Sait Şimşek, “İsbât-ı Vâcib”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: y.y., 1991), 3: 178-179.

19 Bk. M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 63-70.

ve olayda varlığının izleri bulunduğu için aşikâr olan Allah'ın varlığının ispatı herhangi bir fizik veya matematik gerçeğin ispatına benzememektedir. Kendine has gaybî ve aşkın özelliği sebebiyle, O'nun varlığını hiçbir itiraza mahal bırakmayacak ve herkesin kabul edeceği bir ispat şekliyle ortaya koymak kolay değildir. Gerçeğe yaklaşıtııcı kanıtlarla desteklenebilen Allah'ın varlığı meselesiyle ilgili son hükmü, zihinle kalbin ortaklaşa ulaşacağı kabul yani imân belirler. Zira ispatta tam bir kesinlik bulunsaydı Allah'a imân irâdî bir tercih olmaz ve neticede uhrevî ceza veya mükâfatı da gerektirmezdi. Buna karşılık inkâr için de durum aynı olup akli istidlâl²⁰ ve bilimsel yollarla Allah'ın varlığını yok saymak mümkün değildir. Üstelik inkâr bir çözümsüzlüğü de beraberinde getirmekte, varlık ve hayatın anlamı konusunda inkârın doğurduğu büyük boşluğu, akli ve gönlü tatmin edecek izahlar getiremeyen pozitivist, materyalist ve evrimci teoriler dolduramamaktadır.²¹

Sadece zihinde değil gerçekte de mevcut olan Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti, evreni yaratan ve idare eden bir güce inanmayı ma'kûl sebeplerle destekleme amacını taşır. İmdi bir varlığın mahiyetine vakıf olamamak onu her tür bilgi alanının dışına itmek anlamına gelmez. Nitekim İslâm âlimleri de isbât-ı vâcibin gerekliliğini, imânda körü körüne bağlanma seviyesinden çıkıp bilinçli benimseme derecesine ulaşma ihtiyacı ile açıklamışlardır. Bu arada insanların isbât-ı vâcib delillerine karşı duyarlılıkları da karakterlerine ve yetiştirme tarzlarına göre farklılık arz etmektedir. Bunların bir kısmı iç dünyası açısından hassasiyet taşıırken bazıları ise daha çok dış dünya ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla herkesi, her kanıt hakkında aynı yaklaşımı sergilemeye mecbur etmek yanlış olacaktır.²²

Şüphesiz Allah'ı bulmada aklın rolü önemlidir. Bunun başat sebebi, aklın, bütün bilgi vasıtalarının üzerinde ve onlara hâkim durumda olan bir güç olmasıdır. Nitekim Allah'ın varlığına delâ-

20 Devvânî'nin akla ve vehme dayalı hükümler hakkındaki mukayese ve değerlendirmesi için bk. Devvânî, *Unmüzecü'l-Ülüm*, 289-290; Celâlüddin Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idü'l-Adudiyye* (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874), 17.

21 Günlaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, 74-75, 84-85.

22 Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", 22: 496-497.

let eden malzemeler duyularla toplanır; akılla da bunların büyük yaratıcıyı nasıl gösterdiği anlaşılır. Hak dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmaz. Zira tabii ve fitrî bir dinin, ne aklî prensiplere ne de kesinliği ispatlanmış bilimsel gerçeklere aykırı olması düşünülemez. Bu itibarla aklî deliller getirerek Allah'ın varlığını bilmenin vücûbunda²³ İslâm âlimleri arasında genel bir ittifaktan söz edilmektedir. Bu bağlamda kelâmcılar da Allah'ın varlığını delillendirmenin vâcib olduğunda ittifak etmişlerdir.

Kelâm tarihinde baştan beri akıl, şeriatın esası kabul edilmiştir.²⁴ Nitekim kelâmcılar Allah'ın varlığını ispatta naklî delillerin yanında daha çok aklî deliller kullanmışlardır. Zira Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1942), ruhi bir güç kabul ettiği ve "duyulardan hareketle duyular ötesini idrâk eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrâk aleti" diye²⁵ tarif ettiği akıl, her şeyi kavrayabilecek güçte olmasa da Allah'ın varlığını bilmek ve O'nu ispat etmek, ancak onunla mümkün olabilmektedir.²⁶ Bu delillerin genel karakteristiği, tabiattan tabiat ötesine, fizikten metafiziğe, âlemden Allah'a istidlâl etme şeklindedir. Nitekim Hudûs, imkân, gaye ve nizâm vs. delillerin temel özelliği²⁷ de budur.

Sünnî kelâmcılar arasında hudûs delilini²⁸ ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukûfiyetle açıklayan âlim, Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) olmuştur. Ona göre hudûs haber, duyuy

23 Adûdiddin İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâr-ru'l-Ciyl, 1997), 1: 203.

24 Bk. Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi" (Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri, Elazığ, 2004), 331, 338, 340.

25 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 566.

26 Bk. Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*, 303.

27 Hulusî Arslan, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Ğâib (Kadı Abdulcebbâr Örneği)", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (2003): 70-71.

28 Sonradan meydana gelme anlamına gelen Hudûs, evrenin yaratılmış olduğu ön kabulüne dayanılarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik evren bilgisel düşünceye verilen addır. Bu, kâinatta görülen varlıkların hallerinden ve niteliklerinden; evrenin sonradan meydana gelmiş olmasından Allah'ın varlığını ispata ulaşan bir delildir. Hudûs delili şöyle bir önerme ile ifade edilir: Bu kâinât, sûret ve maddesiyle sonradan meydana gelmiştir. Her sonradan meydana gelen, mutlaka onu meydana getiren birinin varlığına muhtaçtır. O halde bu kâinât, onu meydana getiren birine muhtaçtır ve o da Allah'tır. Bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 305-308.

ve istidlâl şeklindeki bilgi vasıtalarının her üçüyle de sabittir.²⁹ Keza kendisine göre Allah'ın varlığı akılla, dinî teklif ise şeriatla bilinir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre de, Allah insanlara, dinî vecibelerini beyan eden bir Peygamber göndermemiş olsa bile, akılları ile Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek onlara vâcib olurdu.³⁰ Ebû'l-Hasen Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre ise mârifetullah önce akıl ile sağlanır sonra şeriatla da vâcib olur. Nitekim inananlar, Allah'a inanç konusunda büyük oranda akli bir tutum içerisinde bunu, rasyonel yönü bulunan bir inanç olarak ortaya koymaktadırlar.³¹

Öte yandan Allah'ı bilip varlığına inanmanın (*ma'rîfet*) temel enstrümanı nazardır. Nitekim hemen herkes bir meselede şüpheye (*iştibâh*) düştüğünde nazara (*tefekür*) başvurmakta ve teemmülde bulunmaktadır. Zira insanlar bu şekilde yaratılmışlardır. Bu nedenle akıl sahibi kişi nazardan kaçınmaz, tıpkı gözle görülen bir şeyden kuşku duyulduğunda görme duyusuna sığınması gibi. Bu durum, nazarın bilgiye ulaştırdığını ve bilmenin insanın yaratılışında bulunan bir şey olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla nazarı inkâr edenin inkârında inatçı olduğu, bu yolla yalnızca teklifin bağlayıcılığından kaçmak ve emir ile nehyin gereklerinden kurtulmayı hedeflediği ortaya çıkmaktadır. Esasen nazarı inkâr etmek de yine onu kabul etmek demektir. Zira nazarı reddeden de yine onu nazar aracılığıyla reddetmektedir.³²

Bu manada Devvânî de, Allah hakkında ma'rifeti sağlamada nazarın şer'an vâcib olduğuna inanmakta ve fikir/tefekür demeye geldiğini ifade ettiği nazar konusunda bütün "ehl-i hakk"ın icmâ ettiğini³³ belirtmektedir.³⁴ Devvânî buradaki ma'rifetin, in-

29 Topaloğlu, "Hudûs", 18: 305.

30 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aktiği Meselesi*, 26.

31 Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 296.

32 Bk. Ebû'l-Muin Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûl'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1: 28-29.

33 Şihabuddin Mercânî'nin (v. 1306/1889) marifeti nazar ile elde etmeye dair itirazları için bk. Şihabuddin Mercânî, *Hâşiye ale'l-Celâl*, nşr. Lofçalı Raşid (İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 1323), 178, 180-182, 189; Ebû'l-Feth Gelenbevi, *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*, nşr. Lofçalı Raşid (İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 1323), 181-182, 188.

34 Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idü'l-Adudiyye*, 19-21; Celâlüddin Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî (Tahran: Mirâs-ı Mek-tûb, 2002), 154-157; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid 'ale't-Tecrid*, thk. Hüseyin ez-Zârî er-Rudâî (Kûm: y.y., 1393), 189.

sanın takati ölçüsünde Allah'ın varlığını, varlığının gerekliliğini, kemâl sıfatları olan selbî ve sübûtî sıfatlarını tasdik olduğuna dikkat çekmektedir. Değilse muhakkiklere göre Allah'ın ma'rifetinin künhüne vakıf olmak olacak şey değildir. Nitekim bunlardan Ebû'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve el-Gazzâlî ile sûfiler ve felsefeciler bahis konusu ma'rifetin imkânsızlığına kail olmuşlardır.³⁵ Devvânî, ma'rifetin künhüne vakıf olunamayacağına ilişkin kanaatini, aktardığı hadislerle desteklemektedir.³⁶ Nihâyet o, İsmailiyye'nin, muallim -ki ma'sûm imâm demektir.- olmadan ma'rifetin bilinemeyeceğine ilişkin düşüncesinin yanlışlığını Peygamber'in muallim, Kur'an'ın da imâm olduğunu kodlayarak vermektedir.³⁷

Ehl-i Sünnet'in Selefîyye fırkasına göre, akılla nakil arasında da bir çatışma olmadığı için nakli, aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Ne var ki Selefîyye'nin genel anlamda akli nakle feda ettiği bilinmektedir. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ise ayrıntılarda bazı farklı görüşleri olmakla beraber aklın nakil karşısındaki durumunu belirlerken naklin esas kabul edilip akıl kaideleriyle teyid edilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda gerek Mâtürîdiler ve gerekse Eş'ariler aklın her şeyi kavramaktan aciz kaldığını teorik olarak benimsemişlerdir.³⁸ Fakat bunlar Selefîyye'ye nazaran akla daha fazla güvenmişler ve düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır.³⁹ Bu anlamda Eş'arî'nin, bir dinî bilgi kaynağı olarak akli kabul etmek zorunda kaldığı⁴⁰ da ifade edilmiştir.⁴¹

Şüphesiz sahih nakil, sarîh ve selim akla muvâfıktır. Zaten akıl, insan rûhunun bir kuvveti, Allah tarafından insana ihsan edilmiş bir ışıktır.⁴² Nitekim Kur'an'da tefekkür, tedebbür, tezek-

35 Akman, *Celeleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 316-317.

36 Krş. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idî'l-Adudiyye*, 18-20, 24.

37 Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idî'l-Adudiyye*, 22-24, 26.

38 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 21.

39 Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 245.

40 Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 166.

41 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 20; Yavuz, "Akıl", 2: 243-244.

42 Bk. Celâlüddin Devvânî, *İsbât-ı Vâcib el-Kadîme*, thk. Seyyid Ahmed Tuy-sirkânî (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002), 81.

kür, nazar, taakkul vb. ifadeler,⁴³ aklın insan üzerindeki etkisinin ehemmiyetini vurgularken; geçtikleri âyetlerde insanların kendi akıllarıyla Allah'ı tanımlarının ve Allah'ın mülk ve melekûtuna nazar ederek bakıp görmenin güzel örneklerini de vermektedirler. Bütün bu Kur'anî ifadelerden anlaşılacağı üzere Allah'ın varlığını bilmek nazar ve istidlâl yani, akıl yürütme ve delil getirme ile kemâl bulmaktadır. Dolayısıyla istidlâlsiz bir bilginin nakis ve tahkike muhtaç olduğu açıktır.⁴⁴

2. İsbât-ı Vâcib ve Devvânî

Belirttiğimiz gibi isbât-ı vâcib, ilk dönemlerden itibaren İslâm düşüncesinin önemli konularından biri olmuştur. Nitekim bu konuda yazılmış müstakil çalışmaların bulunduğu⁴⁵ da malûmdur. Bunlar arasında Devvânî'nin gençliğinde yazdığı *Risâle (el-kadîme) fî İsbât-ı Vâcib* ile ileri yaşlarında yazdığı *er-Risâletü'l-Cedide fî İsbât-ı Vâcib* adlı eserleri de önemli bir yer tutmaktadır. İsbât-ı vâcib konusunda kaleme aldığı bu müstakil risâlelerden başka hemen her eserinde Allah'ın varlığı, birliği vb. hususlara yer vermesi Devvânî'nin bu konulara özel bir önem atfettiğini göstermektedir.⁴⁶ Ona göre Allah'ın varlığının isbâtı ile ilgili açıklama, felsefenin en önemli problemlerinden biridir.⁴⁷ Devvânî bahsi geçen çalışmalarda, en dakik ilahî mevzu olarak gördüğü ve kişinin hakkında en yüksek çabasını harcaması gerektiğini ifade ettiği Tanrı'nın birliği ve onunla ilgili delilleri değerlendirmekte ve Zorunlu Varlığın nevinin kendisine özgü; Tanrı'nın ise "Sırf Varlık"-tan⁴⁸ başka bir şey olmadığını ileri sürmektedir.⁴⁹

Devvânî, kendisinden önceki isbât-ı vâcib yaklaşımlarını değerlendirerek onları iki gruba ayırmakta, bunlardan birinin doğrudan devir ve teselsülün iptaline dayanarak Zorunlu Varlık'ın

43 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 26.

44 Krş. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idü'l-Adudiyye*, 18; Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 68-69.

45 Bk. Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, 15-16, 21-30, 49 vd; Şimşek, "İsbât-ı Vâcib", 3: 178.

46 Bk. Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 128.

47 Bk. Celâlüddin Devvânî, *Şevâkil el-Hür fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî (Meshed: y.y., 1411), 160-161.

48 Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 125.

49 Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 127-130.

ispatını yaptığını, diğerinin de önce Allah'ın varlığını isbât edip daha sonra devir ve teselsülün iptali konusunu ele aldığını belirtmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Devvânî'ye göre Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının ispatı, biri teselsülün iptali olan iki yoldan biriyle mümkündür. Buna göre Vâcibü'l-Vücûd mevcuttur ve O'nun yokluğu akli olarak imkânsızdır.

Devvânî, Allah'ın varlığını ispat etmek için esasen akli delile güvenmekle⁵¹ birlikte vahdâniyyetin akıl, nakil, çeşitli burhânlar ve keşf ile de sabit olacağını⁵² ve bu konuda şüphe edenlerin akıl eksikliği veya selim yaratılışlarının bozulması sebebiyle böyle düşündüklerini de ifade⁵³ etmektedir. Lakin kendisi hakkındaki kitap⁵⁴ ve makalelerimizde⁵⁵ belirttiğimiz gibi, Devvânî bu tespitte keşfi bir bilgi enstrümanı olarak nasıl kullanabildiğini ve bunun kelâmî anlamda ne ifade ettiğini hiç bahis konusu etmemektedir.

Devvânî'nin *Risâletü'l-İsbâtî'l-Vâcibî'l-Kadîme* adlı eserinde zikrettiği delil, aklen yokluğu câiz olan mümkünlerin O'ndan sudûr etmesi bakımından Vâcib'e delâlet etmesine dayanmaktadır. Bu durumda zâtı gereği zorunlu (vâcib) olan Vâcibü'l-Vücûd (Allah), medlûl konumundadır. O'nun varlığını ispatlayan delil ise akli-dir. Bu noktada filozoflar âlemin varlığı için Allah'ın *illet*, kelâmcılar ise O'nun *iradesiyle fâil* olduğunu söylerler. Devvânî ise onlar arasındaki isimlendirmeyi dikkate almaksızın, hatta delil konusundaki farklılığı dahi görmezden gelerek, hem filozofların hem

50 Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 70.

51 Celâlüddin Devvânî, *Tehlîliyye Şerhu Lâ İlâhe İllallah*, thk. Ferište Feridûnî Furûzende (Tahrân: İntişarat-ı Müessesesi-i Keyhân, 1373), 44-45; Devvânî, *Umûmüzcü'l-Ülûm*, 303.

52 Allah'ın varlığını ve birliğini isbâtta Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetleri örnek vererek düşüncesinde nakli esas almaktadır. Dolayısıyla Devvânî, Allah'ın varlığını ispatı için hem akli hem de nakli delilleri kullanmakla birlikte, müşahedeyi de ihmal etmemektedir. Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi", 44.

53 Celâlüddin Devvânî, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3685, 108/a-119/a.

54 Akman, *Celaleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 49, 109; Mustafa Akman, *Celaleddin ed-Devvânî* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 260, 305-306. (Not: Devvânî'nin isbât-ı vâcib perspektifini adı geçen bu iki eserimizde daha etraflıca değerlendirmiş bulunmaktayız).

55 Mustafa Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi", *Namuk Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017): 84; Mustafa Akman, "Devvânî'nin Akaidü'l-Adudiyye Şerhi ve Kelâmcılığı", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017): 495.

de kelâmcıların söylediklerini göz önünde bulundurarak eserini Allah'ın varlığının ispatı konusuna tahsis eder. Sonuç itibariyle de hem imkân hem de hudûs delilini birlikte kullanır.⁵⁶

Gençliğinde yazdığı risâlede genel olarak devir ve teselsülün geçersizliğiyle ilgilenen Devvânî, ileri yaşlarında yazdığı risâlede ise daha öz biçimde önce Allah'ın varlığının ispatını inceleyip ardından daha farklı konulara girmektedir. O, *Risâletü İsbâtî'l-vâcibi'l-cedide* adıyla on dört fasıldan meydana gelen bu ikinci risâlenin ilk faslında Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının ispatını yapmakta sonrasında ise her bir fasılda sırasıyla Allah'ın zâtı, birliği ve sıfatlarını ele alıp eserin son fasıllarında da Allah-âlem ilişkisi bağlamında âlemin mükemmelliğini vurgulamaktadır. Risâlede asıl vurgu ise Allah'ın hikmeti ve cömertliğinedir. Başka bir ifadeyle Devvânî, bu ikinci risâlesinde isbât-ı vâcib konusunu enine boyuna ele almaz. Bunun yerine klasik kelâm kitaplarının "ulûhiyyet bölümü" muhtevasında bir içerikle Allah'ın zât ve sıfatları, kâinâtla ilişkisi, kâinâtın muhteşem yaratılışı gibi konular üzerinden temellendirmeler yapar. Keza birinci risâlesinden farklı olarak Devvânî, bu risâlede âyetlerden destek alarak Kur'an metoduna da yönelmiştir. Hasılı kelâm onun bu eserinde sırasıyla Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları ve son olarak da âlemin mükemmelliğinden hareketle mârifetullahı ulaşmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.⁵⁷

Diğer bir ifadeyle *Risâletü İsbâtî'l-Vâcibi'l-Kadîme* adlı eserin de genel olarak imkân ve hudûs delilleri ve bu deliller bağlamında devir ve teselsülün iptali konusuna geniş yer ayıran Devvânî, *Risâletü İsbâtî'l-Vâcibi'l-Cedide* adlı eserinin sadece birinci faslında isbât konusuna İbn Sînâ'nın yaptığı gibi mutlak varlık kavramının analiziyle başlar.⁵⁸ Bu anlamda Devvânî, İbn Sînâ felsefesinde olduğu gibi, varlığı öncelikle modalite açısından zorunlu ve mümkün şeklinde bir ayrıma tâbi tutar. Ona göre var olan

56 Muhammed Ekrem Ebû Gûş, *Risâletü İsbâtî'l-Vâcib li-İmâmî'd-Devvânî*, t.y., 63.

57 Bk. Terzioğlu, "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", 336-337.

58 "İsbât-ı vâcibe ilişkin telif ettiği *Risâletü İsbâtî'l-Vâcibi'l-Cedide* adlı eserinde Fârâbî (v. 338/950) ve İbn Sînâ'ya yapmış olduğu atıfları göz önünde bulundurursak, Devvânî'nin konuyla ilgili Meşşâi filozofların görüşlerinin etkisinde olduğu, ancak "bu yol, kelâmcıların metodundan belirlenip seçilmiştir" ifadesiyle de kelâmcıların görüşlerini de göz ardı etmediği söylenebilir." Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi", 65-66.

(*mevcûd*) ya zâtına göre zorunlu (*vâcib*) ya da zâtına göre mümkindir.⁵⁹ Mümkin varlığın var olması veya var olmaması (yokluğu) eşit seviyededir. Buna göre birincisi, Vâcib li-Zâtihidir, ikincisi de mümkündür. Devvânî, varlık (*eys*) ve yokluğa (*leys*)⁶⁰ eşit mesabede olan⁶¹ mümkün varlığın (*mümkinü'l-vücûd*), varlığı önce veya ardı ardına gelen bazı varlıkların yokluğunda olduğu gibi, bedihî olarak açıklanmaya muhtaç olmadığını belirtmektedir.⁶²

Hâl böyle olunca Devvânî'nin, "Vâcibü'l-Vücûd vardır."⁶³ önermesiyle kastettiğinin Sırf Varlık olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Varlığı zorunlu olanın varlığını ispat noktasında Devvânî'nin, İbn Sînâ'da olduğu gibi varlık kavramından hareket ettiği açıkça görülmektedir. Tartışmanın merkezine vâcib-mümkin kavramlarını yerleştiren Devvânî'nin temel hareket noktasının, Vâcibü'l-Vücûd'u tanımaya yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Hatta İbn Sînâ felsefesinde olduğu gibi, mevcûd kavramının teşkik (dereceli) yoluyla varlıklara yüklem olduğu kanaati taşıdığı da söylemek mümkündür. Devvânî, mevcûd kavramının, varlığı zorunlu olan ile diğer varlıklar arasında farklılaştığını açık bir şekilde ifade etmektedir.⁶⁴ Mevcûd kavramı, mutlak olduğundan hem zâtı bakımından zorunlu olan Allah'ı hem de var olmada başkasına muhtaç olan mümkün varlıkları kapsar. Zorunlu Varlık olan Allah'ın bütün varlıkların ilkesi⁶⁵ olduğunu söyleyen Devvânî'ye göre her şeyin var olmasının illeti olması hasebiyle İlk İlke'ye bazı istidlâller yapılabilir.

O, Allah'ın varlığının isbâtına yönelik burhân-ı innî (varlık burhânı) ve burhân-ı limmî (illet burhânı) şeklinde iki istidlâl yöntemi ileri sürüldüğünü,⁶⁶ ancak Allah, asla ma'lûl olmayıp, her şeyin

59 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, trc. Ömer Türker-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1: 35; Devvânî, *Şevâkil el-Hür fi Şerh Heyâkili'n-Nûr*, 160-161; Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 118.

60 Metafizikte varlık için "eys", yokluk için "leys" kavramlarının kullanıldığı ve leys gibi eysten de kelimeler türetildiği görülmür. Bk. Ali Durusoy, "Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 139.

61 Krş. Celâlüddin Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-Akâid*, thk. Hüseyin ez-Zâ-rî'î er-Ridâi (Kûm: y.y., 1393); Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid 'ale't-Tecrid*, 371-372.

62 Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi", 45-47, 52-53.

63 Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 132.

64 Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 129.

65 Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 130.

66 Bk. Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid 'ale't-Tecrid*, 189-191, 193-195.

ileti olduğundan dolayı O'nun varlığı hakkında getirilen her delilin kaçınılmaz olarak innî olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle O'nun varlığı ile ilgili ileri sürülen her delil, zâtına (*innî-yet*)⁶⁷ dayanmaktadır. Ona göre innî ve limmî şeklinde zikredilen her iki delil⁶⁸ arasında gerçekte bir fark yoktur. Mezkûr deliller, varlık mefhumunun farklı durumlarıdır. Esasında bu deliller, her şeyin varlığının sebebi olan Vâcib Teâlâ'nın varlığının ispatı ile değil, diğer bazı vâciblerle ilgilidir. Bu açıdan da söz konusu istidlâl, diğer varlıkların ileti olması hasebiyle İlk'i de ilgilendirmektedir.⁶⁹

3. Hudûs ve İmkân Delilleri

Yukarıda belirttiğimiz gibi Devvânî, isbât-ı vâcib konusunda hudûs ve imkân delillerinin her ikisini de kullanmakta ve imkân delilinin tek başına yetersiz kalacağını savunmaktadır.⁷⁰ Ona göre eczası ve sûretiyle bu âlemin tamamı mümkündür. Her mümkün, var olabilmek için varlığını bir tercih edene muhtaçtır. O tercih edici (îcâd eden) ise, mümkün âlemden başka ve varlığı zâtının gereği olan (*lizâtihî mevcûd*) Allah'tır.⁷¹

Devvânî imkân delili⁷² bağlamında mümkün varlığın, var olabilmek için kendisi dışında bir varlığı gerektirdiğini vurgulamış,

67 Vücûd ile eş anlamlı terimlerden biri de Arapçadaki te'kit edatı "inne"den türetilen ve daha çok Tanrı'nın varlığı söz konusu edildiğinde kullanılan "inniyye"dir. Bk. Kasım Turhan, "İnniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 315-316; Durusoy, "Vücûd", 43: 139.

68 Devvânî'nin; nasıl/innî ve niçin/limmî burhân çeşitlerine dair değerlendirmesi için bk. Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 120.

69 Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 120.

70 Harun Anay, "Celâlüddin ed-Devvânî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 262.

71 Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 92, 111.

72 İmkân delili: Bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması anlamlarını yansıtan imkân kelimesi bir oluşu mümkün kılan demektir. Buna göre imkân, bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Kâinât ve kâinatta bulunanlar varlığı zorunlu şeyler değildir. Yani var olmaları da, yok olmaları da mümkündür. O halde var olmaları, ancak varlığa gelmelerini yokluklarına tercih eden birinin varlığına bağlıdır ki o da varlığı zorunlu olan Allah'tır. Yaratılmış olan her varlık, bize şu gerçeği haykırır: benim olmamla olmamam eşit idi. Şu anda ben varsam var olmamı yoklukta kalmama tercih eden biri var demektir. O ise ancak Allah'tır. Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Akliyeti Meselesi*, 72; Mahmut Kaya, "İmkân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 224-225; Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idü'l-Adudiyye*, 17; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-Akâid*, 376.

mümkünler hiyerarşisinin bunu sağlayamayacağından hareketle de zorunlu varlığın açık bir şekilde bilinebileceğini belirtmiştir. O, imkân delilini⁷³ kullanırken devir ve teselsülün iptaline yer vererek bu delile yapılacak itirazları boşa çıkarmayı hedeflemiştir. Devvânî, hudûs deliline hemen bütün eserlerinde yer verdiği hâlde imkân deliline öncelik vermiştir. Bilindiği gibi kozmolojik delilin bünyesinde barındırdığı hudûs ve imkân delillerinden birincisini genellikle kelâmcılar; diğerini ise ekseriyetle İslâm filozofları kullanmıştır.⁷⁴ Ancak zorunsuz (mümkün) niteliği taşıyan âlemdeki nesnelerin var oluşlarını yokluklarına tercih edecek⁷⁵ zorunlu bir ilk belirleyici varlığın ispat edilmesini amaçlayan imkân, filozofların delili olarak bilinmekle beraber Şehristânî (ö. 548/1153) ile birlikte, müteahhirin dönem kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır.⁷⁶

Bir başka ifadeyle genel kanıya göre İslâm düşünce tarihinde kelâmcılar daha ziyade hudûs delilini, filozoflar ise mutlak mevcûd ve vücûb gibi isimlerle de anılan ve ilk defa sıklıkla kulla-

73 Eşyanın varlık kazanması, yokluklarına tercihle meydana gelişleri, kendilerinin dışında bir tercih edici (müreccih) yani başka bir varlık sayesinde olmaktadır. Bu demektir ki âlem, var olabilmek için müessir bir kuvvete muhtaçtır. Bu te'sir edici kuvvet, bu âlem dışında ve varlığı zâtının icâbı (gereği ve zorunlu) olan bir varlık olmalıdır. Bu zorunlu varlık ise Allah'tır. Diğer bir ifadeyle görülmekte olan bu âlem, özü açısından mümkündür. Bilfil var olmakla beraber, varlığı zarûrî değildir. Bu âlemin var olmaması da (adem) mümkündür ve zaten âlem, bir mümkünin topluluğudur. Her mümkün, var olabilmek için adem yerine onun vücûdunu (varlığını) tercih edecek bir müreccih'e muhtaçtır. İşte bu müreccih vücûbu'l-vücûd olan Allah'tır. Bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille fî usûlî'd-dîn*, 2004, 1: 105; Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibü'l-Cedide*, 120-121; Devvânî, *Unmüze-cu'l-Ülüm*, 310-312; Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 104-105, 111.

74 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 8; Şimşek, "İsbât-ı Vâcib", 3: 178; Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, 51 vd.

75 Âlemin zorunsuzluğu öncülünün kesinlik ifade etmediği, tercihi yapanın âlemin kendisi veya içindeki bir cevherin (rûh) de olabileceği şeklinde imkân deliline yöneltilen itirazlar, tercih edicide bulunması gereken zorunluluk ve kemâl şartları sebebiyle geçerli görülmemiştir. Bk. Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 104.

76 Gazzâlî'den itibaren felsefe kültürü kelâm kitaplarına girmeye başlamıştır. Bu gelişmeyi bir sonucu olarak Şehristânî'nin hudûs delilini filozofların kullandığı imkân deliline has istidlâllerle desteklediği görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki felsefenin İslâmî ilimlere girişinden itibaren son dönemlere kadar âlimler, hudûsle ilgili olarak Şehristânî'nin özetlediği çerçeve içinde aynı şeyleri tekrar etmişlerdir. Bazı âlimler, Allah'ın varlığını ispat etmek için hudûs ve imkân delilini ayrı ayrı ortaya koyarken bazıları imkân delilinin adından fazla söz etmeden iki delili birlikte kullanmışlardır. Topaloğlu, "Hudûs", 18: 306-307.

nanlar genellikle İslâm filozofları olduğu için, “filozofların delili” şeklinde meşhur olan imkân delilini tercih etmişlerse de daha sonraları, her iki delilin de kelâm kitaplarında önemle ele alındığını ve hudûs ile imkân kavramları arasında bağlantılar kurulduğunu görmekteyiz.⁷⁷

Diğer bir açıdan mütekaddimîn dönemi kelâmcıları hudûs deliline dayandıkları⁷⁸ hâlde müteahhir kelâmcılar imkân delilini tercih etmişlerdir. Bu tercihi Şehristânî’den sonra sistematik biçimde ilk defa yapanın Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 797/1395) ve Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi felsefe ile ilgilendikten sonra kullanmaya başlayan müteahhirîn dönemi kelâm bilginlerinden Râzî, imkân delilini, hudûs deliline tercih etmesinde rağmen eserlerinde hudûs deliline de genişçe yer vermiştir.⁷⁹

İşte kendisi de müteahhir dönem kelâmcılarından biri olan Devvânî, bu konuda çok söz söyleyen kelâmcıların sonuçta akılları iknâ edecek sözü söylemekten uzak kaldıklarını; bu sebeple de zihinlerin filozofların görüşlerine yönelmesine sebep olduklarını ifade etmiştir. Ancak o, bu konuda filozofların birçoğunun da yetersiz olduğundan bahisle konuyu yeniden incelemeye karar verdiğini de belirtmiştir. Mamafih bu konuda hem kelâmcıları, hem filozofları ve hem de bir anlamda hocası diyebileceğimiz Teftâzânî’yi eleştiren Devvânî’nin sonuçta yine filozofların fikirlerinden yana bir tavır sergilediği görülmektedir.⁸⁰

Devvânî’ye göre Tanrı zamandan öncedir. Bu öncelik zaman bakımından değil, zâtî bakımdan bir önceliktir. Bu düşünceyi hudûs anlayışına temel yapan Devvânî bu şekilde Allah’ın ezeli, âlemin ise hâdis olduğunu ifadeye çalışmış; hâdis olan âlemin var edicisi kadîm olan Tanrı’dır sonucuna ulaşmıştır. Bu onun: âlem yoktu, Allah’ın kudreti ile daha sonra var oldu şeklindeki

77 Bk. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idî'l-Adudiyye*, 24.

78 Bk. Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 21 vd.

79 Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 147; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 295.

80 Bk. Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 111.

ifadesinde açıkça görülmektedir. Ona göre hudûsdan ilk anlaşılan da budur.

Devvânî filozofların, zâtî hudûsu eleştiride yeterli olmadıklarını tartışır ve maddenin özünde ezeli olamayacağını; bunun zihinsel bir tasavvurdan ibaret olduğunu ifade ederek, bu delilin özünü ortaya koyar. Buna göre âlem hâdis olup bir yaratıcıyı gerektirir ki bu, kadîm olan Tanrı'dır.⁸¹

Kısacası Devvânî'ye göre ezeli olan ile sonradan var edilen varlık arasındaki ilişkinin esası, illet ile ma'lûl ilişkisi gibidir. Çünkü zorunlu varlık kendisi dışındaki varlıkların varlık sebebidir. Aksi durumun bir teselsül gerektireceği aşikârdır. Bu durumda zorunlu varlık, bir tam illet olarak mümkünlerin varlığını ezelde tercih edendir. Bu hâliyle Devvânî, var oluşu izah için getirdiği kozmolojik ve ontolojik (*innî* ve *limmû*) delillerin aslında birbirine dönüşebileceğini de kabul etmiş⁸² görünmektedir.⁸³

Düşünüre göre mümkün olan bu âlemin varlığının nedeni ile ilgili olarak ihtimaller ortaya konur. Bu ihtimallerin her birinin, "var eden" olup olmadığına bakılır. Sonuçta imkân âlemini var eden ya âlemin kendisidir ya âlemin bir parçasıdır ya da mümkün varlıklar, sonsuza kadar birbirine illet- ma'lûl zinciriyle bağlanarak devam eder giderler. Şimdi bunlardan birincisi muhâldir. Zira şayet âlemin tamamı kendi varlığına neden olsaydı bu, bir şeyin kendi varlığına neden olması olurdu. Oysa bir şeyin yok iken kendi varlığına illet olması düşünülemez. Çünkü illet ma'lûlünden önce bulunur. Bir şeyin kendisinden önce bulunması ise muhâldir.⁸⁴

Öte yandan âlemin bütün cüzleri, âlemin kendisi olacağından onun bir parçasının da yine mümkün âlemin tamamının illeti olmayacağı açıktır. Çünkü bir şeyin parçasının o şeyin varlığının tamamına illet olması muhâldir. Keza parçalardan oluşan bir şeyin illetinin, onun parçalarının da illeti olduğu bellidir. Nitekim

81 Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, 113.

82 Devvânî, *Şevâkil el-Hür fi Şerh Heyâkili'n-Nür*, 190-193; Devvânî, *Risâle İsbâtu'l-Vâcibi'l-Cedîde*, 119-120.

83 Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, 111, 113-114.

84 Krş. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâ'id*'l-Adudiyye, 25; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-Akâid*, 196, 557.

her bir cüz, mümkün olduğu için bir illete muhtaçtır. Bir zincirin tamamı nasıl bir yapıcıya muhtaç ise, her halkası da aynı şekilde bir yapıcıya muhtaçtır. Aynen bunun gibi, bu mümkün âlemi icâd eden birbirine bağlı olarak geçmiş zamana doğru sonsuza giden mümkünler serisi de doğru görülemez. Böyle bir ihtimal teselsülü gerektirir ki bu da muhâldir.⁸⁵ Devvânî'ye göre geriye sadece şu kalmaktadır: Mümkün âlemin yaratıcısı, mümkünlerin dışında, varlığı kendi zâtının gereği olan zorunlu varlıktır. Keza şayet varlık topyekûn mümkün ise bu durumda onu, dışarıda bir şey kalmaksızın bütün parçalarıyla vücûda getiren bir icâd ediciye muhtaç olacaktır.⁸⁶ Şu hâlde bir Vâcibü'l-Vücûd'un gerekliliği tartışılmazdır.⁸⁷

Devvânî'ye göre felâsife âlemin hâdis olduğunu kabul etmiş fakat hiçbir "günlük hâdis"nin bu kapsamda sayılmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Onlar hâdisât-ı yevmiyenin teselsülünü kabul edip varlıkta toplananlarınkini ise reddediyorlardı. Onlara göre eflâk, kadîm; hareketleri ise daimîdir. Bu hareket istimrâr cihetinden kadîmden çıkmıştır. Teceddüdü yönü ile de kadîmden hâdislerin çıkmasına vasıttadır. İşte buradan, âlem cüzlerinden herhangi biri için, kıdem-ı şahsî değil, kıdem-ı cinsî lazım geleceği anlaşılmaktadır.⁸⁸

Gazzâlî'nin nakline göre kendileri değil davranışları değişen varlıklar kategorisini teşkil eden feleklerin hareketleri, bütün olarak düşünüldüğünde ebedî, tek tek düşünüldüğünde ise hâdistir. Diğer bir deyişle birbirine eklenen hâdis hareketlerin ebediliği söz konusudur. Devvânî ise feleklerin bu hareketlerinin teceddüd şeklinde bir süreklilik arz ettiği açıklamasını yapar. Onun ifadesine göre felekler kadîmdir ve dolayısıyla hareketleri de daimîdir. Ancak onların bu hareketlerinin iki yönü vardır: İstimrâr yoluyla bu hareketler kadîmden sudûr eder, ikinci yön

85 Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 108.

86 Devvânî, bağımsız sebebi tanımlayan ilk filozoftur. O bağımsız sebebi "Sebeplin doğrudan kendisine ya da ona dayanana dayandığı yahut da sebeplin kendisinin parçalarına dayandığı şey" olarak açıklar. Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi* (Doktora, İstanbul Üniversitesi, 2015), 77.

87 Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 71, 81, 91, 108; Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 118-119.

88 Bk. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idü'l-Adudiyye*, 6-8.

olan teceddüd ile feleğin bu daimî hareketi vasıta kılınarak hâdis varlıkların kadîm olandan sudûru gerçekleşir.⁸⁹

Diğer bir ifade ile hareketin, havâdislerin başlangıcı olması istimrârî değil de teceddüdi ise bu hareketin zâtındaki teceddüdün sebebi arandığında yine teselsüle varılacaktır. Çünkü teceddüd demek bir şeyin, bozulup hâdis olan başka bir şeyin ya var veya yok olması yahut da bazısı var bazısı yok olan işler sebebi ile olmasıdır. Birinci ihtimale göre batıl teselsül, ikinciye göre kendi varlığına sebep olamayanın yokluğu da yokluğuna sebep olamaz. Eğer olursa bu durumda yokluklar arasında bir teselsül olur. Üçüncü ihtimale göre ise varlık ve yokluklardan biri yahut ikisi sonsuz olur ki bu durumda da yine teselsüle uzak kalınamayacaktır.⁹⁰

4. Teceddüd-i Emsâl

İhtiyarî fiillerin teşekkülü sırasında kula ait kudretin fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi bulunduğu hususu tartışılırken gündeme gelen⁹¹ teceddüd-i emsâl konusundaki sistematik görüşün Eş'arîler tarafından oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Onlardan biri olarak Devvânî, teceddüd kavramını, "bir şeyin son bulması (*inkûta*), diğer şeyin meydana gelmesi (*hudûs*)" şeklinde tanımlar.⁹² 'Emsâl' ise, "bir şeyin benzeri" anlamına gelen 'misil' kelimesinin çoğuludur. Bu iki kelime birlikte bir kalıp şeklinde düşünüldüğünde "birbirine benzer şeylerin yenilenmesi" anlamına gelir.⁹³ Arazların teceddüd-i emsâl şeklindeki süreklilikleri kendiliklerinden değil, dışarıdan yani ilahî irade ile gerçekleşir. Böylelikle Eş'arîler cismin devamını istimrâr; arazın devamını ise teceddüd-i emsâl kavramları ile ifade etmiş olurlar. Bu durumda teceddüd-i emsâl cisimlerde oluşan benzer arazların birbirini takip etmesi iken, teâkup cisimlerde oluşan farklı arazların birbiri-

89 Çağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim-", *Usûl İslâm Araştırmaları* 8/8 (01 Aralık 2007): 17; Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-Adudiyye*, 8.

90 Bk. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-Adudiyye*, 6-7, 24.

91 Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim-", 240.

92 Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-Adudiyye*, 8-9.

93 Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim-", 9; Çağfer Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 239.

ni takip etmesi anlamına gelmiş olur. Buna göre teceddüd-i em-sâl olayı, bir yok etme değil sürekli bir var etme, diğer bir deyişle varlıkta sürekliliktir. Nitekim âhiret hayatının devamlılığı da aynı şekilde teceddüd-i emsâl kuralına bağlı olarak gerçekleşecektir. Çünkü kelâmcılara göre âhiret hayatı da dünya hayatı gibi cismânî bir hayattır ve onun bir benzeridir.⁹⁴ Dolayısıyla burada geçerli olan cismânî kurallar orada da geçerlidir.⁹⁵

Müteahhirîn dönemde teselsül konusunun âlimler tarafından daha geniş biçimde ele alındığı ve iptaline yönelik delillerin sistematikleştiği görülür. Bu dönemde Râzî, Teftâzânî, Cürcânî ve Devvânî gibi âlimler, illetlerin teselsülünün iptali konusunda başlıca üç burhân olduğunu belirtmişler ve bunları burhân-ı tatbîk, burhân-ı müzâyefe/tezâyüf ve burhân-ı arşî/süllemî olarak sıralamışlardır.⁹⁶ Boyutların sonluluğu konusunda ise bu yöntemlerin sayısını yediye kadar çıkartan âlimler, tüm bunları i'tibârî varlıklardan çok, hâricî vücûdu olan varlıklara uygulamanın daha isabetli olduğuna karar vermişlerdir.⁹⁷

Devvânî, âlemin sonradan yaratılması konusuna öncelikle âlemin mümkün'l-vücûd olduğundan başlar ve buradan hareketle filozofların, âlemin kadîm olduğu⁹⁸ yönündeki tezlerine karşılık kendi antitezlerini sıralar. Düşünür, mezkûr meseleyi ele alırken, onunla alakalı zâtî hudûs, zamanî hudûs, madde-sûret, illet-ma'lûl, hâlâ-melâ, eser-müessir, teselsül, yaratıcının fâil-ı muhtâr olması, te'vîl, haşrin cismânî olup olmayacağı,⁹⁹ nefs-ı nâtika gibi pek çok konuya değinir ve burada bahsi geçen burhânları/delilleri kullanarak meseleyi tavzih eder. Ancak aslında Devvânî'nin bu meseleler hakkındaki görüşlerinin başlı başına

94 Devvânî, *Unmüzeccu'l-Ülûm*, 319.

95 Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1989), 2: 160-166; Ebû'l-Muîn Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille fi usûl-i'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 2: 119, 121, 127.

96 Krş. Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-Adudiyye*, 8, 11-12, 14; Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi", 42; Terzioğlu, "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri", 336.

97 Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme*, 108; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-Akâid*, 118-120.

98 Devvânî, *Unmüzeccu'l-Ülûm*, 285-286, 310.

99 Devvânî, *Unmüzeccu'l-Ülûm*, 319; Devvânî, *Celâl Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-Adudiyye*, 7; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-Akâid*, 341.

ayrıca araştırılması gerektiği anlaşılmaktadır. O, söz konusu edilen bu meselelerde İbn Sinâ, Nasreddin et-Tûsî (ö. 672/1273) ve Şemseddin eş-Şehrezûrî (ö. 686/1288) gibi filozofların yanında Gazzâlî, Şehristânî, Râzî ve Cürcânî gibi kelâmcıların görüşlerine de yer vermiştir.

Sonuç olarak Devvânî'nin her iki risâlesini de göz önünde bulundurarak isbât-ı vâcib ile ilgili akıl yürütmesini şu şekilde formüle etmek mümkündür:

1. Varlık vardır.
2. Varlık ya zorunludur ya da mümkündür.
3. Varlıklar silsilesinde zorunlu bir varlık fikrine ulaşılsa amaç gerçekleşmiştir.
4. Varlık silsilesinde bir zorunlu varlığın mevcûd olduğu kabul edilmese geriye sadece mümkün varlıklar kalır.
5. Mümkün varlık, varlık ve yokluğa eşit mesafededir ve bu yüzden de kendi kendine var olamaz. Onun var olabilmesi için bir sebebe ihtiyacı vardır.
6. Bu sebep ise ya mümkün varlıklardan oluşan bütünün bireylerinden her biridir yahut bu bireylerden bir kısmıdır ya da bütünün dışında başka bir şeydir.
7. Sebep, bireylerden her biri olamaz; bu bütünün kendi kendinin sebebi olduğu manasına gelir; bir şeyin ise hem sebep hem de sonuç olması imkânsızdır.
8. Sebep, bütünün bir kısmı da olamaz; çünkü bütünden bazıları diğer bazıları için sebep olma önceliğine sahip değildir.
9. Öyleyse mümkün varlıklardan oluşan bütün, var olmak için kendileri dışından bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise varlığı kendinden olan Vâcibü'l-Vücûd'dan başkası değildir.

Şu da var ki Devvânî'nin isbât-ı vâcibe ilişkin görüşlerinin formülü şeklinde sunduğumuz bu akıl yürütme tertibi, gerçekte İbn Sinâ'nın isbât-ı vâcib konusundaki akıl yürütmesinin bir versiyonudur. Her ne kadar Devvânî'nin, sisteminde, bu tarz kapsamlı bir formül sunmasa da, temel öncüllerini zikrettiği görülmektedir. Dolayısıyla varlık analizinde İbn Sinâ'nın varlık anlayışına

çok yakın bir yaklaşım sergileyen Devvânî'nin de, isbât-ı vâcib hakkında yazdığı söz konusu iki risâlesi bağlamında gözüktüğü kadarıyla aynı formülasyonu esas aldığı anlaşılmaktadır.

Böylece ortaya çıkmaktadır ki, Devvânî'nin düşünce dünyasında varlığın var olduğu hakkındaki bilgi, kesindir (*bedihî*) ve var olan mevcûtlar içinde her şeyin İlke'si olan bir Zorunlu Varlık vardır, hatta O'nun var olması zorunludur. Çünkü Vâcib Varlık'ın var olmaması durumunda mümkün varlıklar asla var olamaz. Bu ise Vâcib Varlık olan Allah'ın yok farz edilmesi durumunda tüm varlığın da yok olacağı manasını taşımaktadır. Devvânî'nin ifadesiyle söylersek, "Zorunlu yoksa varlık da yoktur (*lem yecib lem yüced*).” Devvânî, Vâcibü'l-Vücûd'un yokluğunu imkânsız görmekte ve O'nun isbâtına da yokluğunun imkânsızlığını göstererek başlamaktadır.

Esasında burada varlığın bilgisini kesin kabul eden Devvânî, varlık silsilesinde bir Zorunlu Varlık'ın mevcûd olmasını da zorunlu görmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık kabul edilmediği takdirde mümkün varlıkların da var olmasından söz edilemez. Bu ise mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'ın delili değil, Zorunlu Varlık'ın varlığının, mümkün varlıkların varlığı için bir delil olduğu sonucuna ulaşır.

Burada Devvânî'nin benzer yaklaşım sergilediği İbn Sînâ'nın varlık teorisi çerçevesinde zorunlu ile mümkün arasındaki ilişkiyi dikkate alırsak zorunlunun varlığı mümkün ile değil, mümkünin varlığı zorunlu ile açıklanmaktadır. Çünkü İbn Sînâ felsefesinde mümkün varlık, sadece varlığa gelebilmek için değil, yokluk mertebesinde de zorunlu varlığa muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün âlemin var olabilmesi için İlk İlke olan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı zorunlu olmaktadır.¹⁰⁰

5. Nizâm ve Gaye Delili

Devvânî, kozmolojik deliller kapsamında bir başka izah şekli olarak gaye ve nizâm (teleolojik) kanıtı ile de Tanrı'nın varlığına işa-

100 Bk. Devvânî, *Risâle İsbâtü'l-Vâcibi'l-Cedide*, 118-119, 134-135; Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi", 61-62; Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", 105.

ret etmiştir. Gaye ve nizâm deliline göre, kâinatta her şeyin bir sebebi ve gayesi vardır ve boşuna yaratılmış hiçbir şey yoktur. Kâinatta her şeyin yerli yerine oturtularak bir nizâm ve belli bir gayeye yönelik olması, onları düzenleyen birine ihtiyaç gösterir. İşte kâinattaki bu nizâm ve intizâm, Allah'ın varlığını gösteren en parlak delillerden biridir. Kur'an birçok âyette, kâinattaki bu nizâmı işleyerek, nazarımızı bu nizâmı kuran Yaratıcıya çevirmektedir. Çünkü nizâm, doğrudan doğruya onu düzenleyen bir düzenleyiciyi gösterir. Buna göre evrenin düzenli işleyişi ve intizâmlı hareketleri şuûrlu ve âlim bir Yaratıcı'ya muhtaçtır.¹⁰¹

Gaye- nizâm delilinin maksadı, evrendeki nizâm, ahenk ve finalitenin bir zekâyı gerekli ve zorunlu kılmasını ispattır. Bu delil, malzemesini duyular âleminde aldığından ve kolayca anlaşılabilme özelliği taşıdığından, çok kullanılan ve herkese hitap eden oldukça eski bir delildir.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın azamet ve kudretini ispat sadedinde sık sık bu delile başvurur. Onun kullanmış olduğu nizâm delili bir bütünlük içerisinde incelendiğinde, nedensellik delili ile iç içe olduğu gözükür. Bu anlamda Kur'an'ın öne sürdüğü deliller arasında nedensellik delilinin daha ağırlıklı olduğu görülmektedir. Nitekim Kur'an'da pek çok yerde tabiat kanunlarının Allah'ın varlığına delil olduğu ifade edilmektedir.¹⁰² Buna göre Kur'an, insanların Allah'ı doğru takdir etmelerini ve onların içinde bulundukları negatif ahlâkî konumlarından sıyrılarak Peygamber'e ve Kur'an'a inanmalarını sağlamak amacıyla "nedensellik (gaye-nizâm delili)" ile "inâyet delilini" kullanmış olmaktadır.¹⁰³

İslâm düşüncesinde gaye, nizâm ve inâyet adıyla meşhur olan bu delil aynı zamanda hikmet, nizâm-ı âlem, illet-ı gâiyye, ibdâ ve ihtirâ isimleriyle de bilinir. İslâm kelâm ve felsefesinde ise genel olarak teleolojik delil ismiyle anılmıştır.¹⁰⁴ Buna göre teleoloji genel olarak evreni, "amaçlarla araçlar arasındaki ilişkiler dizgesi"

101 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi*, 143.

102 Bk. A'la 87/1-4; Abese 80/24-32; Âl-i İmrân 3/190; Casiye 45/4-6, 22; En'am 6/96-97.

103 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklîliği Meselesi*, 107.Şaşa, *İsbât-ı Vâcib*, 107.

104 Bk. Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, 288-299.

olarak gören tüm bu yaklaşımlara verilen ortak isim¹⁰⁵ olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Teleolojik delil bizleri, daha ziyade kâinâtın iç yapısından ve güzelliklerinden hareketle Allah'ın varlığına götürmektedir. Bir başka deyimle teleolojik delil evrende gözlenen düzenin kendiliğinden meydana gelemeyeceği esasına dayanır. Bu delile göre âlemin varlığı, estetik görünümü, uyumlu işleyişi ve belirlenen süre içinde bozulmadan devam etmesi, bunun sonsuz kudret sahibi ilahî bir varlığa bağlanması¹⁰⁷ hâlinde mümkündür.

Bu arada “var edici”yi değil usta bir sanatkârı ispatladığı için âlemin menşeiini izah edemediği, ayrıca kötülük (şerr) meselesini açıklayamadığı gerekçesiyle teleolojik delile eleştiriler yöneltmiş, ancak evrendeki düzenin onun varlık şartı niteliğinde oluşu ve kötülük kavramının izafiliği sebebiyle bu tenkitler güçlü görülmemiştir. Beri taraftan Charles Darwin'in (ö. 1299/1882) mekanik evrim teorisiyle XIX. yüzyılda gündeme getirdiği kendiliğinden oluş fikri, teleolojik delili zayıflatır gibi görünse de bizzat evrim olayının sebep ve kaynağının sorgulanması sonucu gücünü kaybetmiş, özellikle F. Richard Tennant'ın bütüncül bakışla evrende kolayca görülebilecek gayelilik teorisi ve Richard Swinburne'ün zaman ve mekâna dayalı düzenlilikle ilgili katkıları sayesinde bu delil, ilahiyat ve din felsefesinde tekrar önem kazanmıştır.¹⁰⁸

Eş'arilikte ilk devirden itibaren Mu'tezile'ye karşı geliştirilen ret tavrının bir uzantısı olarak, Allah'ın fiillerinin kesinlikle bir gâî illetin sonucu yahut hikmet gereği olmadığı vurgulanmış¹⁰⁹ ise de bilahare bu bloğa mensup kelâmcılardan Kâdı Ebû Bekir

105 Serkan Uzun v.dğr., *Felsefe Sözlüğü* (Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 482-483; Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, 85.

106 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 76; İlhan Kutluher, “Gâiyyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 292.

107 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Aklılığı Meselesi*, 3. Şaşa, *İsbât-ı Vâcib*, 3.

108 Bk. Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, 22: 496; Topaloğlu, “Allah”, 2: 476; Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, 15, 58-85, 95, 103-115, 130.

109 Ebû Bekr Bâkılânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhisü'd-delâ'il*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar. (Beyrut: Müessesetül-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 50 vd.; Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâ'idü'l-Adudiyye*, 58.

el-Bâkullânî (ö. 404/1013) ve ardından yazılarında felsefî bir dil ve yöntem de kullanan Cüveynî¹¹⁰ bahsi geçen (nizâm) delile başvurmuşlardır.¹¹¹ Bununla beraber İmâm Mâturidî'nin eserlerinde bu teleolojik delilin daha geniş bir yer tuttuğu da bilinmektedir.¹¹² Kur'an'da Allah'ın varlığına ve kudretine vurgu yapılırken sıkça kullanılan söz konusu teleolojik delil, geniş kesimlere hitap eden sade ve anlaşılır bir ispat yöntemi olması sebebiyle adı geçen zevâta ilaveten Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından diğer delillere tercih edilmiş, hız kazanan tabiat araştırmaları dolayısıyla yakın dönemde ise daha bir ön plana çıkmıştır.

Gaye ve nizâm kanıtı ile Tanrı'nın varlığına işaret eden Devvânî bu delilde, âlemde var olan mümkün varlıkların var oluş düzenindeki mükemmellik ve onların var oluş gayelerinden hareketle, onların bir yaratıcının varlığına işaret ettiklerini ifade etmiştir. Ona göre basiret ve feraseti açık insanlar, bariz bir şekilde, kâinatta mevcûd bütün mahlûkatı bir düzen içerisinde yaratılmış görür ve bu varlıkları, yaratıcılarını tesbih eder hâlde kavrayabilirler. Dolayısıyla evrende bulunan bütün varlıkların, ilahî kemâl sıfatlarına mazhar olduğunu görmek mümkündür. Bu mümkün varlıkların sahip oldukları yaratılış hikmetleriyle, Tanrı'nın ilim, kudret, irade gibi bütün sıfatlarını yansıttıklarını, bu şekilde tecelliler ile de O'na işaret ettiklerini belirtmiştir. Ona göre, farklılıklarına rağmen bunca sayısız varlığın ahenk içindeki birliğinde Tanrı'nın sonsuz rahmetini açık bir şekilde müşahade etmek mümkündür.¹¹³ Zira kâinatta bulunan her bir varlık Allah'ın sıfatlarını bize gösteren O'nun eşsiz varlığına işaret eden bir düzen, bir tertip içerisinde, yine her bir varlık bir ahenk içinde Allah'ın isimleri ile tecellisini göstermektedir.

110 Kelâmda mütেকaddimin dönemi bilginlerinden olan el-Cüveynî, hudûs ile imkân delillerini cem ederek cevâz delilini geliştirmiştir. Bk. Lûtfi Bozkale, "İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2012): 203-228.

111 Bk. Ebû'l-Hasan Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1952), 28-29, 72.

112 Şaşa, *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Akilîliği Meselesi*, 80; Kutluver, "Gâiyyet", 13; 294.

113 Celâlüddin Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002), 189.

Buna göre kâinatta yer alan cisimlerin şekillerinin, oluşlarının, ölçülerinin, farklı farklı oluşu ve bu farklılığa rağmen bir kaosa sebebiyet vermemeleri onları düzenleyip idare eden Zorunlu bir Varlığa delâlet etmektedir. Çünkü cisimlerdeki bu farklılık, kendilerinden kaynaklanması mümkün olmayan hususlardan-
dır. Yani onlar bu eşsiz düzene kendi özleri gereği sahip olamazlar. Bu durumda, onlardaki bu uyumlu farklılığı ortaya çıkarcak bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Bu zâtın ise onlar gibi mümkün ve cismânî olmaması gerekir. Zira cismânî olursa, muhtelif varlıkların niteliği olan cismânîliğe ortak olarak, o da onlardan olur. Bu durumda o, onlara varlık vermekten uzak kalır. Çünkü cismânîlik şekilde, heyette ve ölçüde farklılığı, bu farklılık ise bir illeti gerektirir. Hâlbuki Zorunlu Varlığın bir illete ihtiyacı olmaması gerekmektedir. Buradan hareketle kâinâta düzen veren ve cismânî olmayan Zorunlu bir Varlığın bulunmasının gereğine işaret eden düşünür böylece; açık bir biçimde delillendirilen bu varlık, Vâcibü'l-Vücûd'dur, sonucuna ulaşır.¹¹⁴ Kısacası Devvânî, Allah'ın varlığının delillerinin doğadaki nizâmın inceliklerinde bulunduğunu ifade etmiştir.¹¹⁵

6. Küçük Âlem: İnsan Delili

Devvânî'ye göre Zorunlu Varlık'ın isbâtına dair en kesin delillerden biri de, insanın varlığından yola çıkılarak yapılan ispattır. Küçük âlem¹¹⁶ adı verilen söz konusu bu ispat argümanı, Devvânî'nin insan anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Varlıklar içerisinde insanın yaratılışı, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının kendisinde toplandığı maddi manevi, ince ve sırrılığı ile diğer bütün tafsilat ve güzellikleri bünyesinde toplayan bir var oluş delilidir. Bu sebeple insan bütün âlemin bir özetidir. Ona küçük evren denmesi de bunun delilidir. Bu yönüyle insan, varlıklar içerisinde Tanrı'nın varlığını gösteren en önemli işarettir. Burada insanın âlemdeki yeri ve onun diğer var olanlara nispetle öne çıkmasını sağlayan yönleri önem arz etmektedir. Bunun için de insanın hakikatle olan irtibatı tespit edilmek durumundadır ki

114 Devvânî, *Şevâkil el-Hür fi Şerh Heyâkili'n-Nûr*, 176. Devvânî, *Şevâkil el-Hür*, 176.

115 Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, 115-116.

116 Arslan, *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, 141-145.

böylece Devvânî'nin neden özellikle insandan hareketle en kesin ispatlardan birinin sağlandığı iddiasında bulunduğu anlaşılmış olacaktır.

Devvânî'ye göre her ne kadar çok gibi gözükse de aslında hakikat birdir. O, kaynağından aşağı inerken çoğalmaktadır. Kişi eğer yeterince çabalar ve nazarda bazı güçlükleri aşıp yakın mertebesine ulaşırsa, hakikati tek bir şekilde müşahade eder. Böylece uykusundan uyanıp hakikati olduğu gibi idrak etmeye başlar. Bu mertebe, hakikatin soyut ve akli olduğu mertebedir. Orada hakikat, tüm ârızî unsurlardan soyutlanmıştır ve tek bir şey olarak kendisini gösterir. Bu mertebe aynı zamanda hakikatin akli varlık mertebesidir ve hakikat orada son derece duru (*latîf*) bir biçimde belirir.¹¹⁷

Ancak yapılan izahat bağlamında burada, tek olduğu iddia edilen hakikatin nasıl çoklu hâle geldiği diğer bir ifadeyle kaynağı tek olan, yakine ulaşmış kişilere kendisini olduğu gibi gösteren, tabiri caizse hakikatini açan hakikat, nasıl çoğalmakta ve acaba buradaki çokluk gerçeklik midir, yoksa yanılsama mıdır? Eğer çokluk bir yanılsamaysa, tekliğin bir yanılsama olmadığının teminatı nedir? gibi hususları Devvânî'nin görmezden gelecek cevapsız bıraktığını ve daha başka birçok mevzuda da benzer şekilde davranarak söz konusu duruşu bir prensip hâlinde sergilediğini bilmek gerekmektedir.¹¹⁸

Burada öncelikle, "hakikatin tekliği ve insanın isbât-ı vâcibteki biricikliği"ne temel teşkil eden yönü açısından Devvânî'ye göre hakikatin çok farklı şekillerde görünmesinin ârızî bir durum olduğunun bilinmesi gerekir. Bu ârızî durum bazen nefsin, hakikati duyu organlarıyla algılamak zorunda kalmasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁹ Bu çerçevede müellife göre insan nefsi, hakikatin mutlak anlamda tecellî ettiği yerdir. Nefsin bulunduğu yere göre aldığı hüküm de değiştiğinden burada hakikatin kendisi değişmiş gibi gözükür. Oysa bu bir yanılsamadır ve değişen sadece

117 Bk. Celâlüddin Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002), 180-181.

118 Bk. Akman, *Celaeddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, 107, 159-160, 178, 270, 291; 186, 306, 346, 348.

119 Bk. Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, 181.

nispetler ve izafetlerdir, hakikat hep aynı kalmaktadır. Bunun temel sebeplerinden biri, her nefsin farklı seviyede olması ve farklı yetilerinin bulunmasıdır. Nefs, maddeye bulaştığı ölçüde hakikat çoğalmakta ve kesif hâle gelmektedir. Tabiri caizse bu makamda insani nefis yoğunluğu artan bir su gibi bulanıklaşmaktadır. Dolayısıyla nefis ne kadar maddeye bağımlı hâle gelirse, o kadar hakikati olduğu gibi görmekten uzaklaşmaktadır. Bunun temel sebebi, Devvânî tarafından açıkça ifade edilmese de duyuşsal algının dolaylı olması ve yanlışlığına açık olmasıdır. Bu şu anlama gelmektedir: Duyuşsal algı, şeyi olduğu gibi bilmeyi değil, onu maddenin izhar ettiği ve duyuların resmedebildiği ölçüde bilmeyi sağlamaktadır. Her ne kadar zaman zaman bilgiyi elde etmede duyulara bağımlı hâle gelse de nefis, hakikatin tecelligâhıdır. Hem maddi sûretlerin hem de aklı olan bilginin taşıyıcısıdır.¹²⁰

Devvânî'nin konuya yaklaşım biçiminden hareketle ona göre nefsin, "hakikatin evi" olarak nitelendirilebileceğini söylemek mümkündür. O, akli hakikatin teklediği mertebede manevi âlemin, hakikatlerin; sûretler vasıtasıyla çoğaldığı yerde ise maddi âlemin temsilcisidir. Dolayısıyla da her iki âlemi kendisinde toplamıştır. İşte, her ne kadar âlemdaki her şey, Zorunlu Varlık'ın ispatında birer delil teşkil etse de¹²¹ hiçbir insanın eriştiği bu konuma erişemeyecektir. Çünkü insan, bütün bir âlemi kendinde cem etmiş, oradaki her özelliği kendinde toplamıştır. O, bütün ilahî sıfatların ve isimlerin kendisinde gözüktüğü, maddi ve soyut bütün hakikatleri kendisinde toplayan, kesif ve latif bütün detayların bulunduğu, afâkî ve enfûsî bütün âyetlerin kendisinde keşittiği âlemdir. Zaten bu yönüyle de ona küçük âlem denilmektedir.¹²²

Öte yandan Devvânî'ye göre insan nefsine, ilmî açıdan sahip olduğu kapasite nedeniyle büyük âlem de denilebilir. Çünkü nefis, bir yandan haricî varlığın bir parçası olup ona haricî varlık nispet edilebilirken, diğer yandan da zihni varlığı uhdesinde taşır. Böylece hem dış dünya anlamındaki âlemi hem de bu âlem-

120 Bk. Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, 182.

121 Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, 189.

122 Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, 190.

de bulunmayan hakikatleri içerir. Böylelikle de Allah'ın varlığına daha tam ve daha kâmil bir biçimde delalet etmiş olmaktadır.¹²³

İşte bu yönüyle insan, hem küçük âlemin hem de büyük âlemin temsilcisi olmakla, Allah'ın varlığına en büyük delillerden birini teşkil edecektir. Kişi, nefsini bildiğinde ve kendisinin insani hakikatine vakıf olduğunda, âlemi yaratanın varlığını ispata götüren en kestirme yola girmiş olacaktır. Diğer yandan da nefsin kendisinde bulunan bu hakikat, şüpheyi en az ihtimal taşıdığından, belki de Allah'ın varlığında kullanılan diğer delillerden daha güçlü olacaktır. Ne var ki bu, "kişisel bir bilme" olarak da görülebileceğinden dolayı varlığını yalnızca nefste sürdürebilecektir.¹²⁴

Sonuç

Farklı ilmi disiplinlere mensup düşünürler tarafından tartışılan metafizik düşüncenin önemli problemlerinden biri olan isbât-ı vâcib meselesi, oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Allah'ın varlığının ispatıyla ilgili bu literatürde genellikle filozoflar imkân, kelâmcılar ise hudûs delilini ileri sürmüşlerdir. İlk defa her iki delil Şehristânî tarafından mezcedilerek kullanılmış ve daha sonraları Râzî tarafından sistematik biçimde yeniden formüle edilerek sonraki nesillere intikal etmiştir. İmkân ve hudûs delilleri ayrıca devr ve teselsülün geçersizliği bağlamında da tartışılmıştır.

İsbât-ı vâcib konusunda biri gençliğinde, diğeri ileri yaşlarında iki risale yazan Devvânî, birincisinde Allah'ın varlığının isbatıyla ilgili istidlâl yolları ve imkânını ele almış, ikincisinde de konu hakkındaki görüşlerini ikmâl etmiştir. O, İbn Sînâ'dan gelen bir etkiyle, "Varlık vardır." önermesinden hareketle başladığı ispat yönteminde Allah'ın varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığını, buna karşılık O'nun dışındaki bütün varlıkların var olmada ve varlığını sürdürmede O'na muhtaç oldukları sonucuna ulaşmıştır.

İsbât-ı vâcib'e ilişkin söyleminde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere başvuran Devvânî, *Risâletü isbâtî'l-vâcibi'l-cedide* adlı eserinde Allah'ın varlığı hakkında sunulan her delilin niha-

123 Bk. Devvânî, *Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*, 191.

124 Arslan, *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, 141-145.

yetinde innî olduğunu söyleyerek hem burhân-ı innîyi hem de burhân-ı limmîyi kullanarak bir ispat çabasına girmiştir. Başka bir ifadeyle o, Vâcibü'l-Vücûd'u merkeze alarak, Müessir'den esere giden bir yöntemle, Allah'ın varlığını diğer varlıkların var olmasının şartı olarak görmüştür. Allah'ın varlığının ispatında akli delili kullanan Devvânî, Allah'ın birliğini ispatlamada nakli ve müşahede yöntemlerini kullanmış ve O'nun birliğini iki ayrı zorunlu varlık olamayacağı düşüncesinden hareketle ispatlamıştır. Devvânî, âlemde mükemmel bir düzenin olduğunu ve bu mükemmelliğin ilkesinin de Zorunlu Varlık olan Allah'ın cömertliği ve hikmeti olduğunu belirtmiştir.

İsbât-ı vâcib konusunda Meşşâî filozofların etkisinde olduğu, ancak kelâmcıların görüşlerini de göz ardı etmediği anlaşılan Devvânî'nin mârifetullah ve varlık problemine yaklaşımını, İslâm düşünce geleneğinde konuyla ilgili ortaya çıkan önemli görüşlerin genel analizi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu sebeple de Devvânî'nin isbât-ı vâcib problemine dair yazdığı mezkûr eserlerinin, yaşadığı dönemden önce konuya ilişkin ortaya konulan düşüncelerin özümсенerek, analitik ve tenkitçi bir üslubla değerlendirilmesini içerdiğinden dolayı İslâm düşünce geleneğinde büyük bir önemi haiz olduğu gözükmemektedir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Nuri. *Günümüz İslâm Felsefesinin Sorunsalları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017): 53-99.
- "Devvânî'nin Akaidü'l-Adudiyye Şerhi ve Kelâmcılığı". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2017): 471-530. <https://doi.org/10.18403/emakalat.343083>.
- Anay, Harun. "Celâlüddin ed-Devvânî". *DİA*. 9: 257-262. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Arslan, Hulusi. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlal bi'ş-Şâhid ale'l-Ğâib (Kadı Abdulcebbâr Örneği)". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (2003): 65-85.

- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. Doktora, İstanbul Ünivesitesi, 2015.
- Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetül-Kütübî's-Sekafiyye, 1986.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Bozkale, Lütfi. "İmkân-Hudûs İlişkisi Konusuna Genel Bakış". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2012): 203-228.
- Devvânî, Celâlüddin. *Celâl Şerhu'l-'Akâ'idî'l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874.
- Hâşiye alâ Şerhi Tecridî'l-Akâid*. thk. Hüseyin ez-Zârî'î er-Ridâi. Kûm: y.y., 1393.
- İsbâtul-Vâcib el-Kadîme*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002.
- Risâle fî Enne İsbât es-Sânî' bî Hudûs el-Âlemi bî İmkânîhî*. 4909: Nurosmaniye Kütüphanesi.
- Risâle İsbâtul-Vâcibî'l-Cedide*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002.
- Risâle-i Sayhâ ve Sadâ*. Esad Efendi, 3685: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Risâletu'z-Zevrâ*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002.
- Şerhu Hutbeti'z-Zevrâ*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2002.
- Şevâkil el-Hûr fî Şerh Heyâkili'n-Nûr*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Meshed: y.y., 1411.
- Tehlîliyye Şerhu Lâ İlâhe İllallah*. thk. Ferište Feridûnî Furûzende. Tahran: İntişarat-ı Müessese-i Keyhân, 1373.
- Unmûzecu'l-Ulûm*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Meshed: y.y., 1411.
- Durusoy, Ali. "Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43: 139-140. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Gûş, Muhammed Ekrem. *Risâletu İsbâtî'l-Vâcib li-İmâmî'd-Devvânî*. t.y.
- Erdem, Engin. "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 97-119.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelâm İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". Elazığ, 2004.
- Erişirgil, Mehmet Emin. *Kant ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lûma' fî'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1952.

- Gelenbevi, Ebû'l-Feth. *Hâşiye ala Şerhi'l-Celâl*. nşr. Lofçalı Raşid. İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 1323.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1991.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İbn Sinâ. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. trc. Ömer Türker-Ekrem Demirli. İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2004.
- İci, Adüddin. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1997.
- Karadaş, Cağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim-". *Usûl İslâm Araştırmaları* 8/8 (01 Aralık 2007): 8-22.
- "Teceddüd-i Emsâl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. "İmkân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 224-225. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kuşçu, Ali. *eş-Şerhu'l-cedid 'ale't-Tecrid*. thk. Hüseyin ez-Zârî er-Ridâi. Kûm: y.y., 1393.
- Kutluer, İlhan. "Gâiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13: 292-295. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Mercânî, Şihabuddin. *Hâşiye ale'l-Celâl*. nşr. Lofçalı Raşid. İstanbul: Matbaa-ı Ahmed İhsan, 1323.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebîrâtü'l-Edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 495-497. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Rosenthal, Erwin. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. trc. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Şaşa, Mehmet. *İsbât-ı Vâcib Delillerinin Akliliği Meselesi*. Yüksek Lisans, Fırat Üniversitesi, 2006.
- Şimşek, Mehmet Sait. "İsbât-ı Vâcib". *Şamil İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: y.y., 1991.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1989.
- Terzioğlu, Hülya. "Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (28 Mart 2018): 330-343. <https://doi.org/10.15869/itobiad.374661>
- Toksöz, Hatice. "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *e-Makalat Mez-*

- hep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (04 Mart 2015): 25-70. <https://doi.org/10.18403/emakalat.22244>.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2: 471-498. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- "Hudûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18: 304-309. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB Yayınları, 1981.
- Turhan, Kasım. "İnniyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 315-316. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Uzun, Serkan-Uzun, Erkan-Yolsal, Ümit Hüsrev-Güçlü, Abdülbaki. *Felsefe Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2: 242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.